تحقيب تاريخ التصوف المغربي
المحددات بين المرجعية والأدوار

نفيسة الذهبي
أستاذة باحثة - الرباط

تحيلنا متون التصوف ومظانه على نسقين فكريين لهذه الثقافة السلوكية؛ أولهما هو ما يتعلق بالجذور والأصول المكونة لهذا الفكر، والتي يظهر من استعراضها أن هناك مرجعيات تراثية وتآليف كثيرة لا تستوفي في الغالب عناصر الإجابة على التساؤلات المطروحة بين الباحثين، فأغلبها مصنفات ترصد أنساب رجال الصلاح وسيرهم، أو تقدم نوعاً من المناقب العامة، والتراجم الخاصة بعضهم، وبذلك تبقى أمامنا إمكانيات جمع القصاصات المتناثرة والإشارات غير المقصودة بين ثنايا المصادر الأخرى.

وثانيهما هو سيادة النزعة الصوفية في المجتمع المغربي وحضور الصلاح في وجدان المغاربة وفي عمق ذهنيتهم سواء كانوا من العامة أو من النخب. وإذا حاولنا الجمع بين النسقين فإن النسق الأول لا يكفي لفهم سيادة النسق الثاني، لذلك كان لابد من دراسة مظاهر التصوف ضمن سيرورة المجتمع وتطوره. وقد كان للإقبال على إنجاز الدراسات الصوفية التحليلية أو تحقيق النصوص المنقبية في إطار البحوث الجامعية قيمة مضافة إلى مضامين التراث ومجالات التجارب المدروسة، فقد تحقق نوع من الكم والتنوع وساهمت المناهج الحديثة في إعادة طرح التساؤلات المناسبة أو المؤرقة للباحث، ومع هذه العناية يمكن الحديث عن ضرورة تجاوز الأعمال الفردية لفتح نقاش موسع حول عدد من العلامات المميزة أو المؤشرات الغائبة ومن ذلك مسألة تحقيب هذا التاريخ.

إن المحاولة التي نستقرؤها تهم الوعي بالأحداث التاريخية المعلنة التي تسمح بالتأمل في الحقب الفرعية أو التي يمكن أن تخضع للمقاربة عندما تتوسع دوائر الرصد من المحلي إلى الوطني ثم الإسلامي. وضمن هذا المعيار الزمني نتساءل عن ملامح الزمن الصوفي لأنه حركة صامتة تقريباً، هادئة في معظم الأحيان، تميل حسب طبيعتها إلى نداء الجوارح، وصفاء القلوب، وكل الصفات الوجدانية. وإن كان لهذا النزوع المُغْرِق في المحبة الإلهية، والتمثل بالخلق النبوي بعض التجاوز الذي نحا فيه البعض منحى فلسفياً ونزعة أحادية فإن ما يسجل في المغرب هو الاعتدال في السلوك والجمع بين الرؤيا التوحيدية وتوظيف الدلالات الرمزية للارتقاء بالحس الديني والعمل الاجتماعي معاً، فالأول حافز على اكتساب لغة الحب والطهارة الروحية، والثاني تجسيد لانعكاس الصفات المكتسبة على صلاح المجتمع حيث يغدو الصالح قادراً على نشر ثقافة الإحسان والتحصين النفسي، منصهراً في هموم المجتمع وقضاياه ويتجلى كل ذلك من خلال مجموعة من التجارب التي تمخضت عنها التنظيمات الطائفية، والطرق التربوية الصوفية، أو التي غامرت في طلب الرئاسة الدنيوية وإن كانت محدودة في الزمن والعدد فإنها تشهد على التفاعل مع المعطيات التي عاصرتها كل تجربة، ومن خلال أبعاد الفكر الصوفي والتجارب المؤسساتية تكونت قناعاتها المنهجية بناء على التساؤلات الآتية:

1) هل نحدد الحقبة الصوفية ببداية ظهور الفكر الصوفي والتأطير الديني في المغرب وهنا ستكون المنطلقات هي النصوص المنقبية وكتب التراجم المتوفرة.

2) هل نحدد الحقبة بظهور التنظيمات الطائفية التي جمعت بين سيادة ذلك الفكر والانخراط في خدمة المجتمع، وهنا نكون أمام أسماء أعلام وأقطاب التصوف الذين طبعوا مراحل معينة.

3) هل نحدد الحقبة بالتحولات في العلاقات الصوفية فنبدأ بالبدايات الوعظية ثم المشاركات التأطيرية لنصل إلى الدخول في العلاقات المخزنية وفي تجاوز المقدس لدوره التقليدي.

وقد كان لنا نصيب في محاولة الإجابة على بعض هذه التساؤلات في المراحل التي تناولتها أعمالنا الجامعية[1]، وحاولنا قدر المستطاع مناقشة مسألة التحقيب ولو في حدود التوطئة التي تساعد على رصد طبيعة التغيير أو النظرة التطورية المقصودة، وكانت محاولتنا مبنية على أساس المرجعية الفكرية في المرحلتين الأولى والثانية، فهي المرحلة التي ميزتها طائفة الشيخ أبي محمد صالح الماجري دفين آسفي بينما تعرضنا في الثانية إلى سيادة الطريقة الشاذلية وما أضافته للشخصية الصوفية المغربية، أما المرحلة الثالثة فقد عالجنا فيها بروز الفرعين الجزولي والزروقي وظهور ملامح التحولات العميقة في العلاقات الصوفية الشعبية، والصوفية المخزنية. ولاشك أننا نلاحظ في كل مرحلة معطيات مؤثرة في الفكر والسلوك الصوفيين دعوة، وهدفاً، وممارسة ؛ فهناك ردود الفعل ضد الاحتلال الإيبيري للسواحل المغربية، وهناك بروز التجارب الملامتية التي ساهمت في محاولات محاربة الفساد ومواجهة البدع، وأخيراً هناك المتغيرات التي واكبت جمع الكلمة والانتصار لبيعة السعديين، أو مواجهة الظرفيات اللاحقة، مما يشهد على أن المؤسسات الصوفية كانت حاضرة في عمق التطورات سواء في مراحل السلم الاجتماعي أو خلال فترات الأزمات.

أما المراحل التي قدمنا بها عملنا المشار إليه فهي :

المرحلة الأولى، وتمتد من القرن 4 هـ إلى القرن 7 هـ[*]

اخترنا الحديث عن هذا المدى الزمني باعتباره فترة تميزت بظهور تأثير الحركات الصوفية المشرقية[2] في التصوف المغربي وإن كانت جذور هذا التصوف أقدم من

(1) انظر المقدمات التي وضعناها لدراستنا حول : الزاوية الفاسية التطور والأدوار حتى نهاية العهد العلوي الأول، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001.

(*) اعتمدنا نهج تمييز المراحل بتعيين شخصيات صوفية.

(2) يظهر تأثير مدرسة أبي القاسم الجنيد على يد وجاج اللمطي بواسطة تلميذه عبد الله بن ياسين، ثم نجد أصداء تأثير التصوف المشرقي في حركة الموحدين حيث شكل رباط تينمل في وقت ما مركزاً لهذه الحركة؛ ع. الشاذلي، الحركة العياشية، منشورات كلية الآداب، الرباط، ص. 73، 74.

هذا التأريخ فقد تحدثت المصادر عن رباطات قديمة[3] وعن طوائف صوفية سابقة[4]. لكننا نرصد في إطار المرحلة المذكورة تجربتين، أولاهما : هي رحلة الشيخ أبي محمد صالح بن محمد بن عبد الله بن حرزهم (ت. أواسط ق 6 هـ)[5] إلى المشرق. وقد انقطع مدة بالشام، وأخذ بها عن شيخه وجيه الدين كما أنه لقي الإمام أبا حامد الغزالي ولاشك أن احتكاكه بالمشارقة، وتعرفه على أعلام المفكرين والصوفية في عصره قد سمح بنقل مؤثرات مشرقية وإن كنا لا نعرف حدود المشافهة أو المكتوب فإن الدعوة التي نشرها بعد عودته وخاصة في فاس تميزت فيها المادة الصوفية المشرقية بشكل جليّ.

وثانيهما : رحلات الشيخ أبي محمد صالح الماجري (ت. 631هـ/ 1234م)[6] الذي عرف بكثرة تردده على بلاد الحجاز، وتنظيمه للرحلات الحجية. ويستشف من

---

(3) أصول التصوف المغربي غنية بالأمثلة الدالة على كثرة الرباطات والزوايا والطوائف منذ دخول الإسلام ومنها على سبيل المثال رباط شاكر، وأغمات ونفيس، وماسة وغيرها، ونكتفي في هذا الصدد بالإحالة على دراسات في الموضوع منها ؛ م. مفتاح، **الخطاب الصوفي مقاربة وظيفية**، توزيع مكتبة الرشاد، ط. 1، 1997، ص. 45-54 ؛ ع. الشاذلي، **التصوف والمجتمع** - نماذج من القرن العاشر الهجري، منشورات جامعة الحسن الثاني، 1989، ص. 168-174 ؛ أ. التوفيق، من رباط شاكر إلى رباط آسفي، ضمن أعمال : **أبو محمد صالح المناقب والتاريخ**، منشورات كلية الآداب، الرباط، 1990، ص. 47-53.

(4) هناك طوائف صوفية عديدة قبل المرحلة التي انطلقنا منها من بينها الشعيبيون وهم طائفة الشيخ أبي شعيب أيوب الصنهاجي (السارية) ت. 561هـ بأزمور ثم طائفة الأمغاريين رجال تيط الذين ذكرتهم المصادر على أنهم أقدم زاوية بالمغرب وتتصل بأسانيدهم بالشعيبيين، وعنهم أخذ أبو يعزى وأبو مدين وأبو محمد صالح، انظر : م. مفتاح، **الخطاب الصوفي**، ص. 132-140 ؛ م. المازني، رباط تيط من التأسيس إلى ظهور الحركة الجزولية ؛ ضمن أعمال : **الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب**، دراسات تاريخية مهداة للأستاذ إبراهيم حركات، إنجاز الجمعية المغربية للبحث التاريخي، منشورات كلية الآداب، 1997، ص. 25-52.

(5) أبو محمد صالح ابن حرزهم عم الشيخ علي الشهير وأهم شيوخه، اعتمد مؤلف **سلوة الأنفاس** على تاريخ وفاة الإمام الغزالي (505هـ/1111م) لتقديم تاريخ تقريبي لوفاته وهو أواسط القرن المذكور، ج 3، ص. 69-71.

(6) الشيخ أبو محمد صالح بن ينصارن بن غفيان الماجري الدكالي يرجع مؤرخو أسرته نسبه إلى الفرع الأموي من قريش غير أن أصله البربري صريح. ولد عام 550هـ/1155 م وقد عاد إلى المغرب بعد أن قضى 20 سنة في الإسكندرية حيث أخذ عن الشيخ عبد الرزاق الجزولي أهم مريدي الشيخ=

بعض أقواله ما يدل على وجود مؤثرات مشرقية واضحة، وعلى كون عدد من الفقهاء المعاصرين واجهوا دعوته بالرفض ومن ذلك قوله : «لما قدمت من بلاد المشرق، وأخذت في استعمال هذا الطريق أنكر عليّ فقهاء الوقت وبدعوتي حتى ضاق صدري، وعيل صبري فدعوت الله إن كان ما أنا فيه من هذا الطريق مما يقربني إليه فيسره عليّ...»[7]. والواضح أن الشيخ أبا محمد صالح تجاوز الصعوبات الأولى فعلاً واستطاع أن يؤسس نشاطه الصوفي المبني على الدعوة إلى "التوبة" والخروج إلى الحج[8]. ومن أجل هذا الهدف كون مجموعة من "المحطات" أو "الزوايا" انطلاقاً من رباطه الساحلي في أسفي، أصبحت مع تطور دعوته عبارة عن شبكة واسعة تغطي مجال الطريق الحجي بين المغرب والمشرق أهمها رباطه في الإسكندرية.

وما يتبين من التنظيم الطائفي الصالحي هو التواصل الذي أقيم بين الجماعات الصوفية في المغرب والمشرق وانطلاق حركة "الأخوة" واتصال الأسانيد بين جل الطوائف وخاصة المغربية كما يفهم من إشارة ابن قنفذ بقوله : «وسائر الطوائف

– أبي مدين الغوث. ممن ترجم له : ا. ابن ابراهيم **المنهاج الواضح في تحقيق كرامات ابن محمد صالح**، خ. ع. 674 د، ص. 41 ؛ ابن قنفذ، **أنس الفقير وعز الحقير**، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965، ص. 64 ؛ م، الكتاني، سلوة، ج 2، ص. 43-44 (ذكره عرضاً وركز على ملازمته للشيخ أبي مدين إلى وفاته) ؛ م. مفتاح، **الخطاب الصوفي** الذي خص فيه الطائفة الماجرية بحديث مفصل ؛ أعمال اليوم الدراسي الذي نظمه المجلس البلدي لأسفي، **أبو محمد صالح، المناقب والتاريخ**، منشورات كلية الآداب، الرباط، 1990.

(7) ا. ابن ابراهيم، **المنهاج الواضح**، ص. 74.

(8) ناقش محمد القبلي التنظيم الحجي الذي أقامه أبو محمد صالح وعمل على وضعه في إطاره الزمني الصحيح فذكر أنه جاء بعد القرن 5هـ أي بعد المرحلة التي نزلت فيها القبائل البدوية الهلالية بأفريقية وما حولها، وما نتج عن ذلك من أخطار جعلت فقهاء الأندلس والمغرب يتبنون الدعوة إلى إسقاط فريضة الحج على أهل المغرب، ثم توقف عند أحداث بداية ق 7هـ وما أحدثته هزة العقاب (609هـ) من آثار الشيء، الذي يوضح أهمية تلك الحركة والدور الذي قام به شيخ آسفي لتأمين الطرق الحجية البرية من جديد. انظر : **أبو محمد صالح، المناقب والتاريخ**، 93-94.
وقد تعرضنا لتفاصيل تاريخ رباط آسفي وشيخه ومختلف ما قيل حوله حركته وطائفته في مقال تحت عنوان : التنظيم الصوفي الجماعي وتجربة أبي محمد صالح ضمن أعمال "**تاريخ إقليم أسفي من الحقبة القديمة إلى الفترة المعاصرة**"، منشورات مؤسسة دكالة عبدة للثقافة والتنمية، ط. 1، الدار البيضاء، 2000.

لهم أخوة بطائفة أبي محمد صالح»[9]. وتشهد بتلك الروابط العلاقات الصوفية التي جمعت بين أبي محمد صالح وبين عدد من المتصوفة في مختلف المناطق[10] وإن كانت سمات التنظيم الصالحي توحي بوجود خدمات جديدة وبإقامة نموذج لخدمة مصالح المجتمع منذ وقت مبكر فإنها تحمل بصمات التجاوب القائم في المجال الإسلامي الواسع. ومنذ هذا التاريخ وضمن نفس التجربة تدخل المؤثرات الأندلسية أيضاً، فالشيخ أبو محمد صالح الماجري اعتمد في سلوكه الصوفي على شيخ أبي محمد عبد الرزاق الجزولي –دفين الإسكندرية– وهذا الأخير أخذ عن الشيخ أبي مدين الغوث[11] وإن كانت المصادر التقليدية تتحدث عن الاتصال المباشر بين الشيخ أبي محمد صالح وأبي مدين الغوث فإن التقديرات التي خرج بها باحثون محدثون تستبعد حصول ذلك الاتصال[12]. ولا نغفل في هذا السياق أن الشيخ أبا محمد صالح اعتمد على الشيخ أبي مدين سواء بواسطة شيخه الجزولي أو بغيرها،

---

(9) من الطوائف التي ذكرها ابن قنفذ طائفة الحاحيين نسبة للشيخ أبي زكرياء الحاحي وطائفة الغماتيين نسبة لليشخ أبي زيد عبد الرحمان الهزميري، أنس الفقير، ص. 66. وقد تعرض لهذه العلاقة باحثان غربيان هما :

Michaux Bellaire (E), Essai sur l'histoire des confréries Marocaines, Hesperis Tamuda, 1921... etr, p. 146 ; Drague (G), Esquisse d'histoire religieuse du Maroc confréries et Saouias Ed. J. Peyronnet el cie, Paris, 1950, p. 41.

(10) من أشهر من تتلمذ على يديه الشيخ سعيد أحنصال مؤسس الطائفة التي انتسبت إليه في الأطلس الكبير الأوسط. والشيخ أبو مروان عبد الملك اللوجانسي من أهل سبتة وهو أندلسي الأصل، وكانت له بدوره سياحات مشرقية واتصل بكثير من الصلحاء. وقد أشار البادسي إلى علاقته بالشيخ أبي محمد صالح بقوله : «وشيخ عبد الملك هو الشيخ أبو محمد صالح الماجري شيخ أسفي في وقته» **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، تحقيق سعيد أعراب، المطبعة الملكية، 1982، ص. 101.

(11) الشيخ أبو مدين شعيب بن حسين الأنصاري (ت594هـ/1198م) أصله من حصن قطنيانة من عمل إشبيلية. أقام ببجاية إلى أن أمر بالحضور إلى مراكش فوافته المنية بموضع يسّر، ودفن بالعباد خارج تلمسان. – ا. ابن الزيات، **التشوف إلى رجال التصوف**، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب، الرباط، 1982، ص. 319-321. وقد مثل الشيخ عبد الرزاق الجزولي أحد أخص أتباع أبي مدين، المصدر نفسه، ص. 327-330. لن نكرر المراجع التي ذكرها محقق كتاب التشوف في الهوامش.

(12) أبدى م. القبلي ما يفيد ذلك لعدم إمكانية تأكيده، ورجع ع. الشاذلي نفس الطرح مع الاعتراف بأن سند الشيخ يرجع إلى أبي مدين بواسطة شيخه أو بغيرها. انظر مقالة كل من الأستاذين ضمن **أعمال أبو محمد صالح، التاريخ والمناقب**، ص. 59 و89.

كما لا ننسى أن أبا مدين الذي انتقل من الأندلس إلى بجاية قد قرأ بفاس وأقام بها مدة طويلة من أجل طلب العلم ولقاء المشايخ[13]، وكان خلال إقامته وتردده يتصل بصوفية المغرب وخاصة الشيخ علي بن حرزهم[14] والشيخ أبي يعزى يلنور[15]. وكان لأبي مدين أيضاً اتصال بالشيخ أبي الحسن السلاوي[16] وكلها مؤثرات تشجعنا على القول بأن المؤثرات الأندلسية قد امتزجت بالمؤثرات المغربية منذ وقت بعيد، وأنها ازدادت بازدياد حركات الزيارة، والسياحة الصوفية بين العدوتين بالإضافة إلى الهجرات المتوالية.

أهم ما يستخلص من قراءة المرحلة الأولى هو أن المغاربة جمعوا بين مميزات الشخصية الصوفية الأندلسية[17] وبين قواعد التصوف المشرقي حيث حرصوا على مواكبة كل ما جد فيه ونقلوا الأفكار والمصنفات وعلى رأسها كتب الغزالي، والمحاسبي والقشيري وغيرهم[18] وهي كتب حظيت بكثير من العناية فدرست

(13) ابن قنفذ، **أنس الفقير**، ص. 14.

(14) الشيخ أبو الحسن علي بن حرزهم (ت. 559هـ/ 63-1164م) من أشهر علماء فاس في عصره. تتصل أسانيده بالشيخ الجنيد بواسطة عمه أبي محمد صالح ابن حرزهم بواسطة الإمام الغزالي؛ ابن الزيات، **التشوف**، ص. 168-173؛ م. مفتاح، **الخطاب الصوفي**، ص. 252.

(15) الشيخ أبو يعزى يلنور بن عبد الله (ت. 572هـ/75-1176م) من رجال الصلاح الذين كثر ذكرهم وذاع صيتهم، يتصل سنده بالشيخ أبي شعيب السارية الصنهاجي، وبواسطته يتصل سند الشيخ أبي مدين بالشيخ الجنيد. المصدر نفسه، ص.213-222. ونحيل حول تفاصيل أبي يعزى على كتاب أبي العباس الصومعي التادلي **المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى**، تحقيق ودراسة علي الجاوي، منشورات كلية الآداب، أكادير، 1996.

(16) أقام الشيخ علي بن خلف بن غالب الأنصاري (ت. 568هـ) حركة صوفية سنية، كما زاول نشاطاً علمياً بعد استقراره بالقصر الكبير إلى آخر حياته وهو ما نعود إليه ضمن الحركة الصوفية في هذا المركز. لكن ما يسجل في هذا السياق هو اعتباره أحد شيوخ أبي مدين. كما جاء في إشارة مؤلف **نفح الطيب** (ج : 7، ص. 137) وقد أخذ الشيخ ابن غالب خلال مرحلة حياته الأندلسية على الشيخ أبي العباس ابن العريف (ت. 536هـ) والمعروف عن هذا الأخير هو الميل إلى الزهد والإقبال الشديد على تمجيد الرسول ﷺ، وأسانيده تتصل بالإمام الجنيد. وقد تعرض ابن العريف لنكبة قاسية ضمن الفريق الذي اضطهده فقهاء المالكية أيام المرابطين. انظر تفاصيل أسباب ذلك عند : ح. حلاب، **حول نكبة ابن العريف الصنهاجي**، مجلة كلية الآداب، مراكش، ع 1، ص. 5 وما بعدها.

(17) ابن الزيات، **التشوف**، ص. 322.

(18) تكونت الشخصية الصوفية الأندلسية وخاصة في شرق البلاد، وأبرز ما يميزها هو تفاعل الصوفية مع ظروف الاستقرار، واستمرار الجهاد والانتهاء إلى نسيج اجتماعي له خصوصيته. وقد كان =

ودرست، ونوقشت، وحللت مضامينها أحياناً لإبراز ما بدا معتدلاً موافقاً للاتجاه السني أو ما لمسوا فيه جنوحاً نحو النزعات الفلسفية ولو أن الأمر لم يكن دائما بشكل قطيعة كما حدث لكتاب إحياء علوم الدين[19]، وقد خص محمد مفتاح المؤلفات الصوفية المشرقية ضمن فصل المثاقفة بما يفي بتكوين نظرة عن استغلالها وتداولها عند المغاربة[20] وبذلك تكون المرحلة الصوفية المذكورة قد شهدت امتزاجاً وتبادلاً للمؤثرات التي لاشك أن المغاربة صهروها لتتسم عبر المراحل اللاحقة بسمات البيئة وطبيعة التكوين الفكري.

المرحلة الثانية **وتمتد من ق 7 هـ إلى ق 9 هـ.**

لا تخرج عن سياق المؤلفات والمؤثرات المشرقية التي اشتغل بها المغاربة بشكل مكثف خلال هذه المرحلة، فقد كتبوا عليها شروحاً[21] ونظموها في قصائد وأزجال[22] بل حفظ بعضهم منها نصوصاً وفصولاً مثل الشيخ أبو عبد الله محمد المشترائي من صلحاء فاس الذي كان معاصراً لابن قنفذ والذي كان يحفظ كتاب "**إحياء علوم الدين**" «لكثرة ذكره لمسائله»[23]. والإشارة توحي بكون المغاربة أعطوا

=دور الشيخ أبي مدين واضحاً في نقل التأثير الأندلسي إلى المغرب. انظر تفاصيل الحديث عن التصوف الأندلس عند : م. مفتاح، **الخطاب الصوفي والتضامن** – نموذج من القرون الوسطى، مجلة كلية الآداب، الرباط، ع 14، ص. 49 وما بعدها.

(19) درس الباحث ع. لحمنات المؤلفات الصوفية التي تداولها المغاربة في هذه المرحلة. انظر : **التصوف المغربي**، ص. 179.

(20) من أهم الكتب التي تداولها المغاربة رسالة القشيري، و**الرعاية** للمحاسبي، و**إحياء علوم الدين** للغزالي، وقد أثار هذا الأخير جدلاً طويلاً بين الفقهاء بلغ حد إصدار فتوى بإحراقه أيام المرابطين ثم عاد له الاعتبار أيام الموحدين وبعدهم.

(21) **الخطاب الصوفي**، ص. 96 وما بعدها.

(22) تعرض م. مفتاح في فصل خاص لمنازل المؤلفات المغربية الصوفية المستقلة ثم تعرض لميلهم إلى كتابة أبواب أو فقرات حتى صار التصوف مبثوثاً ضمن كل المؤلفات ومن بين القصائد التي أخذ الناس بها في هذه المرحلة.

- القصيدة الرائية المدعوة بأنوار السرائر وسرائر الأنوار للشريسي (ت. 643هـ/45-1246م).
- أرجوزة ابن البناء المراكشي (ت. 721هـ) المسماة **بمراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة**، المرجع السابق.

(23) **انس الفقير**، ص. 76.

للمادة الصوفية المشرقية لمسة مغربية تجلت بالخصوص في هذه المرحلة الثانية مع بروز شخصية الشيخ أبي الحسن الشاذلي (ت. 565هـ/1258م) الذي نجح في تبني طريقة توافقية بين الشخصيتين الصوفيتين إذ تزامن تكوينه مع إقبال المغاربة على هذه المادة الصوفية وأخذت حركته من الأصول المغربية التي تنقلها من شيخه عبد السلام ابن مشيش (ت. 622هـ/1225م)[24]، ثم أضاف إليها كثيراً أثناء سياحته في الجزائر وتونس ثم خلال دراسته في القاهرة واستقراره في صعيد مصر. وإن كان الإمام الشاذلي قد اختار الإقامة في المشرق لم يترك مريدين مباشرين في المغرب فإن طريقته التي صيغت بمصر انتقلت إلى المغاربة عبر أسانيد أكبر مريديه وهما أبو العباس المرسي، وأبو عبد الله المغربي، لتصبح الطريقة الصوفية الرسمية لكثرة أتباعها وملاءمة تعاليمها مع الذهنية والمقومات المغربية. وأهم جانب يذكر في هذا الباب هو سنيتها وبساطتها[25] وعدم التزام أتباعها بشكل من أشكال التلقين[26]، وبذلك تكون الطريقة الشاذلية قد أضافت إلى الشخصية الصوفية المغربية النهج الذي وافق النزوع الذوقي لدى المغاربة ولاءم بين حاجاتهم إلى الاشتغال بالكلام

---

(24) قد يكون تاريخ وفاة الشيخ عبد السلام بن مشيش الحسني هو سنة 624-625هـ ومرد ذلك هو أننا نجهل تفاصيل سيرته، ومراحل حياته، فكل ما نعرفه عنه يسير جاء عبر المصنفات التي ترجمت لتلميذه أبي الحسن الشاذلي. ولا يخفى تأثير الطريقة المشيشية في هذه المرحلة سواء في جبل العلم أو في مجال سياحات الشيخ ابن مشيش الصوفية وعلاقاته أو من خلال سلوك أتباعه ومريديه، وبعضها واضح في الطريقة الشاذلية وخاصة عدم التقيد بالوظائف أو الأوراد المخصوصة، وترك أمر التربية لشيخ قادر على النصح مع الإخلاص في العمل ومحبة العلم والورع ؛ م. الفاسي، مرآة، ص. 187 ؛ م. المهدي الفاسي، **تحفة أهل الصديقية**، ص. 42 ؛ م. الكتاني، سلوة، ج 1، ص. 5-6 ؛ كنون، **النبوغ المغربي في الأدب العربي**، ط. 2، بيروت، 1961، ج 1، ص. 151-152.

(25) مال المغاربة منذ الفتح الإسلامي إلى اعتماد التصوف السني المبني على الإحسان والمعبر عنه في حديث جبريل «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك». أخرجه جل الأئمة انظر : البخاري، **صحيح**، باب سؤال جبريل النبي ﷺ، ج 1، ص. 114 ؛ **صحيح** مسلم، باب بيان الإيمان، ج 1، ص. 36.

(26) هناك إشارات عديدة لهذه الخاصية منها ما ذكره الشيخ أحمد زروق بقوله : «... عدا الشاذلية فإنهم بنوها على أصل واحد هو إسقاط التدبير مع الحق فيما دبره من القهريات والأمريات ففروعهم راجعة لاتباع السنة». انظر بخصوص ذلك ما جاء عند : ع. الفاسي، **فصل في ذكر أسانيد الصوفية**، خ. ع. 4409 هـ 11 ؛ الفاسي، **الترجمان المعرب**، ورقة 10 ظ و17 و؛ ا. العياشي، **اقتفاء الأثر...**، ص. 42-43 ؛ م. حجي، **الزاوية الدلائية**، ص. 52.

عن الفضائل والرياضات الروحية[27] وبين التزامهم بنهج الفقه المالكي واتباع مذهب أهل المدينة القاضي بعدم الاعتماد على الرأي والقياس بقدر ما يكون الاعتماد على النص والنقل وعلى الأثر والرواية كنهج تأكدت موافقته «لمزاج المغاربة الذي ينفر من الغموض والإبهام ومن التعقيد والتأويل ويميل إلى البساطة واليسر»[28]. وربما كان لذلك أثره في انتشار الشاذلية بسرعة وفي استمرارها مع وجود لمسات طرقية عند المجددين بغاية الارتقاء بالتنظير الشاذلي وخلق أسباب الملائمة لمسايرة الظرفيات العامة والمتغيرات الاجتماعية مرحلياً انطلاقاً من المبادئ الشاذلية ذاتها وهي المبادئ التي أشرنا إلى إقرارها حق الصوفي في اختيار الطريق الذي يتفق مع طبيعته وطبيعة أتباعه بدون تقيد.

المرحلة الثالثة من ق 9 هـ إلى ق 11هـ.

وهي مرحلة تكوين الفرعين الجزولي[29] والزروقي[30]، وإن كان الشيخان معاً قد عاصرا أحداث القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي فإن الحديث عن

---

(27) يظهر عمق النصوص الصوفية من مضامينها المتنوعة في باب العقائد والعلوم والقواعد الخلقية ومن ذلك ما تزخر به عدة مؤلفات مثل **إحياء علوم الدين**، و**المنقذ من الضلال** و**الحكم العطائية** و**لطائف المنن** وغيرها.

(28) ع. الجابري، **وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ**، درس حسني، مطبوعات الجمعية المغربية للتضامن الإسلامي، ط. 1، 1976، ص. 29.

(29) نسبة للشيخ محمد بن سليمان الجزولي (ت. 870هـ/1465م) وهو ينتسب إلى قبيلة جزولة من قبائل سوس، واشتهر بنسبته إلى جد أبيه وقد بنى طريقته على كثرة الصلاة على النبي ﷺ والدعوة إلى التوبة، واختار نصوصاً مبسطة مكونة من صلوات وأدعية أشهرها كتابة دلائل الخيرات. وقد نجحت الدعوة الجزولية ولقيت إقبالاً شديداً حتى أن المتون الصوفية سجلت أعلى رقم من الأتباع بلغ 12556 رجل. انظر: م. الفاسي، **ممتع**، ص. 16-52 ؛ م. الفاسي، **تحفة أهل الصديقية** ؛ م. الفاسي، **التعريف بالشيخ الجزولي**، خ. ع. 1093 د، الورقة 1 و62 ب ؛ ع. الفاسي، **الترجمان المعرب**، ورقة 26 ب ؛ ع. الشاذلي، **التصوف والمجتمع**، ص، 107-108 و157-158 و269.

(30) نسبة إلى الشيخ أحمد زروق البرنسي الفاسي (ت. 899هـ/1483م) نسبته إلى جبال البرانس بين فاس وتازة، أدرك المستوى العلمي الذي أهله لمخاطبة الفقهاء والعلماء، كما تدل المواضيع التي خاض فيها والمؤلفات التي صنفها وعلى رأسها **عدة المريد** و**قواعد التصوف**. وقد عرف الشيخ زروق بصلابته في الحق، وقيامه على التدريس خلال إقامته في فاس أو عندما حل ببجاية وزار مصر قبل أن ينتهي به المطاف في مصراتة حيث كانت وفاته بالأراضي الليبية ؛ م. ابن عسكر،=

المرحلة الثالثة يمكن أن يشمل القرنين العاشر والحادي عشر للهجرة نظراً لاستمرار تأثير أساليب الشيخين وتميز الحركتين الصوفيتين بشكل فعلي خلال هذين القرنين مع التحولات الواضحة التي شهدها التنظيم الصوفي بعد أن استشعرت الحركة الجزولية خطر الاحتلال الأجنبي وخاضت في مواجهة أزمات ضعف المخزن الوطاسي والأزمات الطبيعية إلى جانب الحاجة الماسة إلى تنظيم العلاقات القبلية وتأمين السبل. وفي هذا الإحسان ما يفسر وصول المتصوفة الجزوليين إلى حد المشاركة في حركات الجهاد[31] والتمهيد لمبايعة الشرفاء السعديين وتأييدهم[32] ثم الدخول في القضايا الكبرى كلما دعت الحاجة إلى ذلك كما حدث عند مواجهة المغاربة للقوات البرتغالية في معركة وادي المخازن.

وخلال القرنين العاشر والحادي عشر للهجرة أيضاً نقف على تحولات عميقة في العلاقات الصوفية المخزنية أو الصوفية الشعبية، ففي الجانب الأول نلاحظ أن محمد الشيخ السعدي يتخذ قراراً حاسماً سنة 958هـ/ 1551م لمواجهة أرباب زوايا كانت بالأمس مساندة للدولة السعدية ليمتحنهم بالسجن، والتعذيب، والتهجير، والقتل وغير ذلك قبل أن ينصرم نصف قرن على تلك المبايعة[33]. وبذلك تعتبر نهاية القرن العاشر للهجرة مرحلة حذر، واستشعار لقوة جديدة تدخل في تقديرات

= **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**، تحقيق م. حجي، الرباط، 1977، ص. 48-50 ؛ م. الفاسي، **تحفة أهل الصديقية** ؛ م. الكتاني، **سلوة...**، ج 1، ص. 75 ؛ م. خشيم، **زروق والزروقية**، طرابلس، 1975، ط. 1 ؛ ع. نجمي، بين زروق ولوثر ضمن **أعمال الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب**، ص. 77-120.

(31) من ذلك مثلاً مساهمة كل من الشيخ محمد بن ساسي وعبد الله الكوش في حركة الجهاد بأزمور إلى جانب أحمد الأعرج السعدي، إلى جانب التأييد الخطابي الذي خاضه عدد لا بأس به من شيوخ الجزولية ؛ م. الإفراني ؛ **نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي**، تحقيق ع. الشادلي، مطبعة النجاح الجديدة، ط. 1، 1998، ص. 54.

(32) نذكر من بين شيوخ هذه الدعوة الشيخ بركات بن محمد التدسي (ت. بعد 917هـ/1511م)، والشيخ محمد بن مبارك الأقاوي (ت. 924هـ/=1518م) اللذين عرضت عليهما الإمارة فعلاً فأبيا إلا مبايعة شريف درعي. انظر : م. الإفراني، **نزهة...**، ص. 50 ؛ م. حجي، **الحركة**، ج 1، ص. 42.

(33) ذكر الإفراني خبر هذا الإمتحان الذي تعرض له عدد من أرباب الزوايا، **نزهة...**، ص. 90-91.

الدولة كما أننا نلاحظ في الجانب الثاني ما حققته الحركة الصوفية من شعبية فالامتثال للشيوخ، والانقياد لدعوتهم جعل الدولة تميز بين قسمين من الرعايا فهناك العامة، أو الرعايا العاديين، وهناك فئة متميزة من أرباب الصوفية الذين تحول بعضهم فعلياً إلى رؤساء لهم نزوعهم السياسي ومراكز قوتهم القبلية والعصبية عندما ضعف سلطان السعديين مع مستهل القرن الحادي عشر للهجرة. لذلك فالمرحلة تمتد في إطارين أولهما تنظيري طرقي، تمثل في إرساء قواعد الطريقتين المذكورتين. وثانيهما عملي اقترن بتحول عميق في القيادات الزمنية.

الواضح أن القراءة الواردة أنها تتعلق بالتاريخ الحديث، وأنها ركزت على الاستمداد وعلى القيام بالتدبير الديني والحضور التعليمي، كما بدا منها وجود الفكر التربوي وحضور ظاهرة الجهاد والدعوة إلى الوحدة ومساندة المدافعين عنها. وضمن هذه الصورة لابد أن يكون عمق الكلمة الصوفية حاضراً بل إنه غدا إديولوجية للدعوة الصوفية إلى التغيير كما حدث مع انتشار العمل والتبرك بدلائل الخيرات، أو ما تحقق فعلياً مع التنظيم للانتقال من الرمزي الصامت إلى التأطير التمهدي لبيعة الشرفاء السعديين. لذلك لابد أن تستحضر الرؤيا الصوفية ضمن الزمن الصوفي المرحلي. وإذا كانت خلاصتنا محصورة في سمات وبصمات العصر الحديث فإنها ممهدة بالضرورة لقراءة الأدوار اللاحقة والتعريف بالزوايا التي دخل بها الغرب تاريخه المعاصر.

المؤلف

الذهبي، نفيسة

المصدر

مجلة كلية الآداب و العلوم الإنسانية

العدد

المجلد 2010، العدد 30 (31 ديسمبر/كانون الأول 2010)، ص ص. 67-78، 12ص.

الناشر

جامعة محمد الخامس أكدال كلية الآداب و العلوم الإنسانية

تاريخ النشر

2010-12-31

دولة النشر

المغرب

عدد الصفحات

12